

Projev úcty mudrců Výklad a poselství Mt 2,1–12

Petr Mareček

Příběh o putování mudrců, kteří pátrají po právě narozeném židovském králi, aby mu projevíli úctu, je rozhodně jedním z nejpůsobivějších a nejosobitějších vyprávění v celém Novém zákoně. Setkáváme se s ním pouze v Matoušově evangeliu. Tento tajuplný příběh, bohatý na symboliku, ke kterému bývá vypočítáváno velké množství nábožensko-dějinných paralel,¹ se těšil ve všech dobách církve značnému zájmu. Již ve 4. století se ve východní církvi spojoval s nejstarším svátkem Páně, kterým je Epifanie, tj. Zjevení Páně.² Vyprávění o putování mudrců bylo nejen nesčetněkrát umělecky ztvárněno,³ ale stalo se rovněž námětem pro četné legendy a tříkrálové hry, a hojným způsobem tak ovlivnilo lidovou zbožnost.⁴

Četba Mt 2,1–12 nechává vyvstat mnoha otázkám, na které je velmi obtížné najít jednoznačné odpovědi: Kdo byli tito mudrci? Odkud přišli? Kolik jich bylo? Jakou hvězdu viděli? Jak v ní rozpoznali hvězdu Mesiáše? Proč tito mudrci neposlali nejprve zvědy na průzkum? Co je přimělo k tomu, aby sami přišli se poklonit a přinesli své dary? Všechny tyto otázky vzbuzují v mysli člověka údiv a zároveň ho vedou k objevování hlubšího smyslu tohoto příběhu. Stejně jako na mnoha jiných místech evangelia, je třeba spíše než klást si otázky ohledně toho, o čem text neinformuje, bedlivě si všimnout toho, co je v něm sděleno, a snažit se tak objevit význam jeho poselství.

¹ Srov. např. M. HENGEL – H. MERKEL, „Die Magie aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus,“ in *Orientierung an Jesus: Zur Theologie der Synoptiker*, ed. P. Hoffmann, Fs. J. Schmid, Freiburg: Herder, 1973, s. 139–156; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, sv. 1, EKK I/1, 5. vyd., Zürich: Benziger; Neukirchen: Neukirchener, 2002, s. 160–162.

² Srov. H.-CH. SCHMIDT-LAUBER, „Epiphaniasfest,“ *TRE* 9 (1982), sl. 762–763.

³ Zřejmě nejstarší umělecké ztvárnění mudrců (jsou vyobrazeni tři!) poskytuje freska z počátku 3. století v Priscilliných katakombách v Římě (viz R. KORTE, *Leise Stimmen aus der Tiefe: Nach-denkliches in römischen Katakomben*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998, s. 25). Jedno z nejznámějších vyobrazení mudrců se nachází v bazilice sv. Apolináře v Raveně (freska ze 6. století), kde jsou označeni jmény Gaspar, Melchior, Balthassar (výklad těchto jmen uvádí P. GAECHTER, *Das Matthäus – Evangelium*, Innsbruck: Tyrolia, 1963, s. 59, pozn. 10). Slavným ztvárněním „klanění mudrců“ je nedokončený obraz z roku 1481, jehož autorem je Leonardo da Vinci (dnes se nachází ve Florencii, Galleria degli Uffizi).

⁴ Jako svatí jsou mudrci uctíváni od 12. století. Jejich ostatky, jejichž původ je neznámý, se staly nejdříve předmětem úcty v Konstantinopoli. Asi v 5. století byly přemístěny do Milána a v roce 1164 je převezl z Milána Rainald von Dassel, kancléř římského císaře Fridricha I. Barbarossy, do Kolína nad Rýnem. Viz dále A. BRÜCKNER, „Drei Könige,“ *LThK*, sv. 3, sl. 365–366.

1. ZNĚNÍ TEXTU

Text této perikopy nevykazuje z hlediska textové kritiky výrazné těžkosti. Věhlasný odborník na novozákonní text Bruce M. Metzger uvádí ve své publikaci *A Textual Commentary on the Greek New Testament* pouze jedno problematické místo v naší perikopě: K formulaci διὰ τοῦ προφήτου v Mt 2,5 několik svědků textu (4 syr^{hmg(ms)} cop^{boms}) připojuje Μιχαίου a it^a má doplnění *per Esiam prophetam dicentem*.⁵ Drtivá většina textové tradice nicméně obsahuje *lectio brevior*. Tyto pozdější dodatky zřejmě vznikly ve snaze uvést totožnost proroka, jak je to obvyklé pro evangelistu Matouše (srov. Mt 2,17; 3,3; 4,14; 8,17; 12,17; 27,9).

Kromě tohoto jednoho místa si snad pozornost zaslouží ještě verš Mt 2,6, ve kterém někteří svědkové textu uvádí τῆς Ἰουδαίας (D pc it sy^{s.c.p}) nebo τῶν Ἰουδαίων (ff¹ bo^{ms(s)}). Je patrné, že tyto změny byly vytvořeny ve snaze ujednotit vyjádření s formulací v Mt 2,1.5. Převážná část textové tradice zde ale zastává *lectio difficilior*, kterým je γῆ Ἰούδα.⁶ Možná, že toto čtení vzniklo pod vlivem výrazu Ἰούδα, který se objevuje na konci druhého řádku starozákonní citace.⁷

2. KONTEXT

Příběh o projevu úcty mudrců je součástí první části Matoušova evangelia, která se věnuje představení Ježíše – Mesiáše (Mt 1,1–4,16) a která na základě výpovědí o Ježíšově původu/dětství (Mt 1,1–2,23) a vyprávění o přípravě Ježíšova působení (Mt 3,1–4,16)⁸ podává hlavní charakteristiky Ježíšovy osoby a vyjasňuje otázku, kdo skutečně je.

Kapitoly o Ježíšově původu/dětství (Mt 1,1–2,23) tvoří čtyři perikopy: 1) Ježíšův rodokmen (Mt 1,1–17); 2) ohlášení Ježíšova narození (Mt 1,18–25); 3) projev úcty mudrců novorozenému židovskému králi (Mt 2,1–12); 4) zachránění Ježíše a Herodovo násilí (Mt 2,13–23).⁹ V prvních dvou perikopách se evangelista snaží zejména představit identitu Ježíšovy osoby: vyjadřuje Ježíšovu spojitost s historií Izraele (Mt 1,1–17) a poukazuje na jeho pravý původ (Mt 1,18–25). Ve zbývajících dvou perikopách naproti tomu Matouš zaměřuje pozornost zvláště na líčení protikladných reakcí na Ježíšovo narození: vypráví o projevu úcty mudrců (Mt 2,1–12) a zmiňuje se o odmítavém postoji Heroda, který se cítí být Ježíšovým příchodem ohrožen a snaží se ho

⁵ B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2. vyd., Stuttgart: United Bible Societies, 2000, s. 8.

⁶ Srov. E. NESTLE – K. ALAND, *Novum Testamentum Graece*, ed. B. Aland aj., 27. vyd., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001, s. 3.

⁷ Takto D. A. HAGNER, *Matthew 1–13*, WBC 33A, Dallas: Word Books, 1993, s. 23.

⁸ Srov. A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, RNT 1, Regensburg: Friedrich Pustet, 1986, s. 38 a 64.

⁹ Za zmínění stojí členění Mt 2, ve kterém se na konci každé perikopy objevuje citát z Písma: 1) Mt 2,1–6; 2) Mt 2,7–12; 3) Mt 2,13–15; 4) Mt 2,16–18; 5) Mt 2,19–23. Srov. např. HENGEL – MERKEL, „Die Magie,“ s. 140–142; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, London: Geoffrey Chapman, 1993, s. 178–179. Přehled rozličných členění textu Mt 1,1–2,23 uvádí např. E. NELLESSEN, *Das Kind und seine Mutter: Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium*, SBS 39, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1969, s. 25–28.

proto zničit (Mt 2,13–23).¹⁰ Jednotlicí prvek druhé kapitoly je dán dvěma postoji vůči novorozenému židovskému králi: přijetím (Mt 2,1–12) a odmítnutím (Mt 2,13–23). Zvláštností textu Mt 1,1–2,23 jsou čtyři zmínky o naplnění předpovědi Starého zákona (Mt 1,22–23; 2,15.17–18.23). Jedná se o tzv. „reflexní citáty“, které mají za cíl zdůraznit přesvědčení, že vyprávěné události z Ježíšova života jsou Bohem podivuhodným a tajemným způsobem stanoveny a odpovídají starozákonním očekáváním.¹¹

Text 2. kapitoly je v jistém ohledu nezávislý na předchozím vyprávění. Mt 2,1 zastává funkci přechodového verše, který má překlenout „mezeru“ ve vyprávění, totiž chybějící líčení Ježíšova narození.¹² Spojení perikopy Mt 2,1–12 s následujícím textem, jenž popisuje útěk Ježíšovy rodiny do Egypta (Mt 2,13–15), vražedné násilí Heroda vůči betlémským dětem (Mt 2,16–18) a návrat Ježíšovy rodiny do Palestiny (Mt 2,19–23), zprostředkovává velký počet společných výrazů: Βηθλέεμ (Mt 2,1.5.6.8.16); Ἰουδαία (Mt 2,1.5.22); Ἡρώδης (Mt 2,1.3.7.12.13.15.16.19.22); μάγοι (Mt 2,1.7.16[dvakrát]); ἀκριβῶς (Mt 2,7.16); χρόνος (Mt 2,7.16); παιδίον (Mt 2,8.9.11.13[dvakrát].14.20[dvakrát].21); μήτηρ αὐτοῦ (Mt 2,11.13.14.20.21); χρηματίζω (Mt 2,12.22); κατ’ ὄναρ (Mt 2,12.13.19.22); ἀναχωρῶ (Mt 2,12.13.14.22). Propojení naší perikopy s první kapitolou, která obsahuje Ježíšův rodokmen (Mt 1,1–17) a zprávu o Ježíšově početí (Mt 1,18–25), je dáno výrazy: γεννάω (Mt 1,16.20; 2,1.4); τίκτω (Mt 1,21.23.25; 2,2); Ἰησοῦς (Mt 1,1.16.18.21.25; 2,1); Χριστός (Mt 1,1.16.17.18; 2,4); κατ’ ὄναρ (Mt 1,20; 2,12); μήτηρ αὐτοῦ (Mt 1,18; 2,11). Lze tvrdit, že text Mt 2,1–12 je volným způsobem spojen s ohlášením Ježíšova narození v Mt 1,18–25 a zastává funkci úvodu k vyprávění o zachránění Ježíše a Herodově násilí v Mt 2,13–23.

3. STRUKTURA TEXTU

Vyprávění o projevu úcty mudrců, ve kterém je postupně popsána jejich cesta k novorozenému židovskému králi, lze rozdělit následujícím způsobem: 1) příchod mudrců do Jeruzaléma (Mt 2,1–2); 2) reakce krále Heroda a celého Jeruzaléma na dotaz mudrců (Mt 2,3–6); 3) Herodův příkaz mudrcům (Mt 2,7–8); 4) vedení mudrců hvězdou (Mt 2,9–10); 5) projev úcty mudrců (Mt 2,11); 6) jejich návrat jinou cestou (Mt 2,12).¹³

Těchto šest částí vykazuje některé prvky paralelního uspořádání do dvou oddílů. Z geografického hlediska jsou první tři části spojeny s Jeruzalémem (Mt 2,1–8), zatímco

¹⁰ K. STENDAHL, „Quis et Unde? An Analysis of Mt 1–2,“ in *Judentum, Urchristentum, Kirche*, ed. W. Eltester, Fs. J. Jeremias, BZNW 26, Berlin: Töpelmann, 1964, s. 94–105 se domnívá, že zatímco Mt 1 věnuje pozornost Ježíšově identitě, tj. poskytuje odpověď na otázku „kdo on je“, text Mt 2 se soustředí na geografický aspekt, tj. odpovídá na problematiku „odkud on je“.

¹¹ Na deseti místech Matouš ve svém evangeliu používá citaci ze Starého zákona ke zvláštním událostem Ježíšova života, kterou uvádí vždy téměř shodnou formulací: „To všechno se stalo, aby se naplnilo, co řekl Pán ústy proroka...“ (Mt 1,22–23; srov. 2,15.17–18.23; 4,14–16; 8,17; 12,17–21; 13,35; 21,4–5; 27,9).

¹² Srov. SAND, *Das Evangelium*, s. 50.

¹³ Srov. E. LOHMEYER – W. SCHMAUCH, *Das Evangelium des Matthäus*, KEK, 4. vyd., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, s. 19; R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium 1,1–16,20*, NEBNT I/1, Würzburg: Echter, 1985, s. 22; W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, sv. 1, ICC, Edinburgh: T. & T. Clark, 1988, s. 224.

co další tři se soustředí na Betlém (Mt 2,9–12).¹⁴ Tyto dvě lokality tedy vytváří pozadí celého vyprávění. První oddíl líčí setkání mudrců s králem Herodem (Mt 2,1–8), zatímco druhý oddíl popisuje jejich setkání s pravým židovským králem v Betlémě (Mt 2,9–12). Dále je možné pozorovat, že oba dva oddíly jsou uvedeny výrazem *ἰδοὺ* (Mt 2,1,9) a zmínkou o putování a příchodu mudrců (Mt 2,1–2,9–10). Paralelní strukturu perikopy do dvou velkých celků potvrzují rovněž protikladné postoje a jednání: znepokojení Heroda a celého Jeruzaléma v Mt 2,3 se nachází v kontrastu vůči velké radosti mudrců v Mt 2,10. Herodův pokrytecký záměr v Mt 2,7–8 stojí v protikladu k Boží ochraně v Mt 2,12. V prvním oddílu (Mt 2,1–8) si lze všimnout střídání narativního textu (Mt 2,1: příchod mudrců; Mt 2,3–4: Herodova reakce: úlek a svolání velekněží a učitelů Zákona; Mt 2,7: zavolání mudrců Herodem) s textem řeči (Mt 2,2: dotaz mudrců ohledně místa narození Mesiáše; Mt 2,5–6: odpověď velekněží a učitelů Zákona pomocí citace Písma na dotaz mudrců; Mt 2,8: vyslání mudrců Herodem na průzkum do Betléma). Pokud pak jde o druhý oddíl (Mt 2,9–12), ten obsahuje pouze narativní text (Mt 2,9–10: vedení mudrců hvězdou; Mt 2,11: projev úcty mudrců; Mt 2,12: jejich návrat jinou cestou). Jednotlivými prvky perikopy jsou hvězda (Mt 2,2,7,9,10) a klanění se dítěti (Mt 2,2,11).

Projev úcty je vůdčí myšlenkou celého textu: je pohnutkou putování mudrců (Mt 2,2), stává se výmluvou k vymámení informací od mudrců ze strany Heroda (Mt 2,8) a tvoří vrchol vyprávění (Mt 2,11). Návrat mudrců jinou cestou do jejich země dle Božího pokynu (Mt 2,12) koresponduje s jejich vydáním se na cestu na začátku, které se uskutečnilo rovněž pod Božím vedením (Mt 2,1–2).¹⁵

4. ANALÝZA TEXTU

4.1 Příchod mudrců do Jeruzaléma (Mt 2,1–2)

Text Mt 2,1–2, který obsahuje chronologické (*ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως*) a geografické (*Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας*; *Ἱεροσόλυμα*) údaje, představuje hlavní postavy příběhu (*Ἰησοῦς*; *Ἡρώδης*; *μάγοι*) a jasně stanovuje účel putování mudrců (*ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ*), zastává roli úvodu do celého vyprávění.

Ježíšovo narození, které je ústřední událostí, není líčeno, nýbrž pouze zmíněno prostřednictvím vedlejší věty jako fakt, který již nastal (Mt 2,1). Skutečnost, že Ježíšovo narození je vyprávěno lakonickým a stručným způsobem, zdůrazňuje, jak se autor prvního evangelia ani tak nezajímá o to, aby poskytl zvláštnosti této události na způsob kroniky, ale spíše se snaží poukázat na její význam. Uvozující formulace, která je tvořena vedlejší větou s genitivem absolutním (srov. Mt 1,18), spojuje perikopu s předchozím textem Mt 1,18–25. Výraz *γεννηθέντος* nejen vytváří propojení s *ἐγεννήθη* v Mt 1,16, ale rovněž dává najevo, že Ježíšovo narození nastalo již před příchodem mudrců do Jeruzaléma.

¹⁴ Srov. H. FRANKEMÖLLE, *Matthäus: Kommentar*, sv. 1, Düsseldorf: Patmos, 1994, s. 162; R. FABRIS, *Matteo: Traduzione e commento*, 2. vyd., Roma: Borla, 1996, s. 66.

¹⁵ Další materiál ke studiu struktury Mt 2,1–12 poskytuje např. C. RAIMBAULT, „Une analyse structurelle de l'adoration des Mages en Mt 2,1–12,“ *EstB* 56 (1998): 221–235.

Není náhodné, že Ježíšovo narození nastává v místě zvaném Betlém,¹⁶ jehož jméno znamená „dům chleba“.¹⁷ Tato lokalita¹⁸ se nachází 8 km jižně od Jeruzaléma.¹⁹ Betlém byl domov Jessea (1 Sam 16,1) a Davida (1 Sam 17,12.15) na území Efraima. Zde byl David rovněž pomazán na krále (1 Sam 16,1–13). Jedná se o jedno z míst, odkud se podle prorockých předpovědí očekávalo narození Mesiáše (srov. Jan 7,42). V Matoušově evangeliu tudíž davidovský charakter Ježíšovy mesianity není dán pouze skrze rodokmen (Mt 1,1–17) a právním uznáním ze strany Josefa, „syna Davidova“ (Mt 1,20), ale také jeho narozením v Betlémě, v městě Davidově (srov. Lk 2,4.11). Zatímco pro Matouše je Betlém místem, kde Josef s Marií bydlí, podle Lukášova evangelia tam přicházejí kvůli sčítání lidu (srov. Lk 2,4). Z geografického hlediska je lokalita „Betlém“ blíže určena pomocí genitivu τῆς Ἰουδαίας.²⁰ Toto upřesnění nemá ani tak zabránit záměně s jinak velmi málo známým Betlémem v oblasti Zabulón (Joz 19,15), nýbrž má spíše připravit na starozákonní citát o naplnění a zdůraznit, že davidovský Mesiáš byl očekáván z Judova kmene (srov. Mt 1,2.3; Žid 7,14; Zj 5,5; T. Jud. 21,2; 24,5). Vysvětlení pro použití Ἰουδαία místo Ἰουδα lze nalézt v Mt 2,2, kde mudrci hledají „židovského krále“ (βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων). Takto Matouš dává najevo, že židovský král se narodil Judsku.

Ježíšovo narození je z chronologického hlediska umístěno do období vlády Heroda Velikého²¹ (ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως).²² Jedná se o dějinně spolehlivý údaj, neboť se shoduje s tradicí v Lukášově evangeliu (Lk 1,5.25). Většina odborníků v nynější době zastává názor, že se Ježíš narodil kolem roku 6 před křesťanským letopočtem,²³ který chybně stanovil mnich Dionysius Exiguus v Římě roku 525.²⁴ Označení Heroda

¹⁶ Betlém (Βηθλέμ) je zmíněn pouze 8krát v NZ (Mt 2,1.5.6.8.16; Lk 2,4.15; Jan 7,42). Srov. dále A. STROBEL, „Βηθλέμ“, EWNT, sv. 1, sl. 513–515.

¹⁷ Lidově etymologický výklad „dům chleba“ dává najevo, že půda v okolí Betléma byla považována za úrodnou. Srov. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, ThHK 1, 7. vyd., Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1990, s. 76, pozn. 8.

¹⁸ V Jan 7,42 je Betlém označen jako κώμη „vesnice, malé městečko“, naproti tomu v Lk 2,4 je uveden jako πόλις „město“. JOSEPHUS FLAVIUS stále nazývá Betlém jako město (srov. např. *Ant.* 6,167).

¹⁹ JOSEPHUS FLAVIUS (*Ant.* 7,312) uvádí 20 stadií. Podrobné informace o Betlému poskytuje např. G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, s. 18–60; G. KROLL, *Auf den Spuren Jesu*, 11. vyd., Leipzig: St. Benno, 1990, s. 34–52, český překlad: *Po stopách Ježíšových*, Praha: Zvon 1995, s. 42–56.

²⁰ F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 17. vyd., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, § 164,7: „der chorographische Genitiv“.

²¹ Přívlastkem „Veliký“ (μέγας) je Herodes nazýván JOSEPHUS FLAVIUS pouze v *Ant.* 18,130.133.136. Zdá se, že toto přídavné jméno použil ve významu „starší“. Srov. L. TICHÝ, *Úvod do Nového zákona*, Svitavy: Trinitas 2003, s. 140, pozn. 126.

²² Na sklonku roku 40 př. Kr. římský senát rozhodl propůjčit titul krále Judska Herodovi, který si však musel své království nejprve vydobýt. Herodes Veliký, který se narodil asi roku 73 př. Kr. jako syn Idu-mejce Antipatera a Nabatejky Kypros, vládl v letech 37–4 př. Kr. Velmi trefným způsobem charakterizuje Heroda Velikého JOSEPHUS FLAVIUS (*Ant.* 17,191). Podrobné informace o Herodovi Velikém poskytují např. E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, sv. 1, rev. a ed. G. Vermes, F. Millar a M. Black, Edinburgh: T. & T. Clark, 1973, s. 287–329; A. SCHALIT, *König Herodes: Der Man und sein Werk*, 2. vyd., Berlin: Walter de Gruyter 2001; M. VOGEL, *Herodes: König der Juden, Freund der Römer*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002; L.-M. GÜNTHER, *Herodes der Große*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

²³ Srov. J. A. FITZMYER, „A History of Israel“, in *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer a R. E. Murphy, London: Geoffrey Chapman, 1991, s. 1247.

²⁴ Srov. M. RICHTER, „Dionysius Exiguus“, *TRE* 9 (1982): 2.

jako krále v Mt 2,1 a 3 vytváří protiklad ke zmínce o „židovském králi“, po kterém pátrají mudrci.²⁵

Příchod mudrců je uveden výrazem ἰδοὺ „hle“, který je oblíbeným výrazovým prostředkem zdůraznění v Matoušově evangeliu (Mt 62; Mk 7; Lk 57),²⁶ zvláště pak v kapitolách o Ježíšově původu/dětství (Mt 1,20.23; 2,1.9.13.19). Tento výraz poukazuje na nečekanost příchodu μάγοι do Jeruzaléma, který způsobuje překvapení.

Slovo μάγος²⁷ se v helénistické literatuře objevuje ve čtyřech hlavních významech: 1) příslušník perské kněžské kasty mezi Médy v 6. stol. př. Kr.,²⁸ 2) všeobecně ten, kdo vlastnil nadpřirozené znalosti a schopnosti; 3) kouzelník; 4) přeneseně podvodník, svůdce.²⁹ V LXX se μάγος objevuje pouze v Dan 2,2.10 a to v souvislosti s výrazy ἐπαιιδός, φαρμαμός, σοφός, Χαλδαίος, které označují ty lidi, o kterých se v babylónském království tvrdilo, že vlastní nábožensko-vědecké, věstecké a kouzelnické umění a jsou tak schopni vykládat sny a vizionářská poselství. Filón Alexandrijský (zemř. 50 po Kr.) se zmiňuje jak o vědeckých μάγοι, tak i o μάγοι, kteří byli šarlatáni a kouzelníci.³⁰ Slovo μάγος zahrnuje tudíž širokou významovou škálu, do které patří hvězdáři, jasnovidci, kněží, věstci a mágové rozličných druhů. Tento výraz tedy zahrnoval jak pozitivní, tak i negativní odstín. Ze společenského hlediska se těšili vysoké vážnosti. Objevují se na královských dvorech (srov. Dan 2,2.10). V Novém zákoně se výraz μάγος objevuje 6krát (Mt 2,1.7.16[dvakrát]; Sk 13,6.8). Kromě našeho textu, ve kterém slovo μάγος nevykazuje známky negativní konotace, se s ním setkáváme ve Skutcích apoštolů, kde je použito v negativním smyslu: Elymas, židovský lžiprorok, je označen jako μάγος ve smyslu „kouzelník“. Kdo jsou tito μάγοι v Mt 2,1–12? Lze jmenovat dvě jejich zásadní charakteristiky: 1) Tito mudrci vlastní zvláštní znalosti, které mají z pozorování hvězdy. Je možné tedy usuzovat, že se jedná o vzdělané lidi, zřejmě hvězdoporce. 2) Nejsou to židé, nýbrž cizinci – pohané, kteří se vydávají na cestu, aby hledali Mesiáše.³¹

Jejich původ je popsán zcela povšechným způsobem: přichází ἀπὸ ἀνατολῶν „od východu“ (srov. Mt 8,11; 24,27; Lk 13,29), což je doslovně „od východů, tj. rozbřesků“. Plurál, který je grécizmem, pochází z pozorování, že místo východu slunce se den co den posouvá.³² Mezi badateli byly předloženy tři návrhy lokalizace: 1) Persie v souvislosti s domněnkou, že se jedná o Médy;³³ 2) Babylónie, která byla známa velkým

²⁵ A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, 6. vyd., Stuttgart: Calwer, 1963, s. 25 nazývá tuto perikopu: „Der Kampf des Königs gegen den Christus“.

²⁶ Srov. W. SCHENK, *Die Sprache des Matthäus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, s. 296–298.

²⁷ F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Torino: Loescher 2000, s. 1215 dává slovo μάγος do souvislosti s perským výrazem „Maguš“.

²⁸ Srov. HERODOTOS, *Dějiny* 1,101.

²⁹ Srov. G. DELLING, „μάγος κτλ.“, *ThWNT*, sv. 4, s. 360–361.

³⁰ *De legibus specialibus*, 3,93.

³¹ Domněnka, že μάγοι jsou spíše židé, neobsahuje průkazné odůvodnění. Takto např. W. F. ALBRIGHT – C. S. MANN, *Matthew: Introduction, Translation, and Notes*, AncB 26, Garden City NY: Doubleday, 1971, s. 12.

³² SCHLATTER, *Der Evangelist*, s. 29.

³³ Takto již před r. 215 KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata* 1,15. Srov. též JAN ZLATOUSTÝ, *Hom. in Mt.* 6,2; *Arabské evangelium dětství* 7,1. Z novodobých autorů např. Bible česká, díl druhý: *Knihy Nového zákona*, sv. 1, *Evangelia a Skutky apoštolské*, podle Vulgáty se stálým zřetelem na text původní (řecký) přeložil a úvody i výklady opatřil Dr. Jan Lad. Sýkora, redigoval Dr. Antonín Podlaha, Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého 1922, s. 65; viz též <http://www.livenet.ch/www/index.php/D/article/226/5090> [cit. 27. 2. 2007].

zájmem o astronomii a astrologii a kde se tyto obory těšily velkému zájmu. Během babylonského zajetí žilo mnoho židů v oblasti Mezopotámie. Skrze ně se tak vědělo o židovském náboženství a jejich očekávání. Ve starozákonní knize Daniel jsou μάγοι uvedeni v popisu babylonského královského dvora (srov. LXX Dan 2,2.10),³⁴ 3) Arábie, která byla ztotožňována v biblické tradici s územím „na východě“ (srov. Gn 10,30; Sdc 6,3; Job 1,3; Iz 11,14; Ez 25,4) a která byla proslulá vývozem zlata a kadidla (Iz 60,6; Jer 6,20),³⁵ popř. poušť v Sýrii.³⁶

Protože se předpokládá, že mudrci vědí o mesiánských nadějích Izraele, jeví se nejpravděpodobnější, že zde má Matouš na mysli Babylon, protože tam Izrael pobýval v době zajetí.³⁷ Evangelista však zřejmě záměrně nechává nezodpovězenou otázku ohledně původu mudrců, aby příběhu ponechal jeho tajemný ráz,³⁸ nebo aby poukázal na vzorový charakter mudrců.³⁹ Jedná se tedy o pohany,⁴⁰ kteří jsou zpočátku vyloučeni z Božích zaslíbení, jelikož nenáleží k izraelskému lidu, stávají se však adresáty Ježíšovy spásenosné činnosti pro svůj postoj přijetí vůči jeho osobě. Skutečnost, že se jedná o cizince, je zdůrazněna rovněž jejich vyjadřováním. Mudrci totiž, když se dotazují Heroda na Mesiáše, označují ho jako „židovského krále“ (Mt 2,2). Tímto způsobem je Ježíš pojmenován již jen v pašijových událostech, a to rovněž od pohanů. Takto je nazván od Piláta (Mt 27,11) a jeho vojáků (Mt 27,29), takto je označen pomocí nápisu, který je umístěn na jeho kříž (Mt 27,37). V Izraeli se používalo pro Mesiáše označení βασιλεὺς Ἰσραήλ „Král Izraele“ (Mt 27,42). S používáním jména Ἰουδαῖος „žid“ se setkáváme u těch, kteří nepatřili k židovskému národu, poněvadž někdy v sobě toto pojmenování zahrnovalo pejorativní charakter. Mudrci tedy pomocí titulu βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Mt 2,2), který je plnohodnotným výrazem pro očekávaného Mesiáše, vyjadřují známou skutečnost naděje Izraele.

³⁴ Takto už po r. 245 ORIGENES, *Contra Celsum* 1,50. Z novodobých autorů např. W. C. ALLEN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, 3. vyd., ICC, Edinburgh: T. & T. Clark, 2000, s. 11.

³⁵ Takto poprvé kolem r. 160 JUSTIN, *Dial.* 77,4; 78,1.2.5.7.8; 88,1; 102,2; 103,3; 106,4. Jedná se o nestarší nám dochovanou informaci ohledně původu mudrců, která ovšem má druhořadý charakter. Dále pak např. TERTULLIAN, *Adv. Marc.* 3,13. KLEMENT ŘÍMSKÝ (1 Kor 25,1–2) spojuje kadidlo a myrhu s oblastí na východě, tj. s Arábií. Srov. též D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, Sacra Pagina, sv. 1, Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1991, s. 44.

³⁶ Výčet rozličných návrhů původu mudrců je obšírným způsobem projednán v BROWN, *The Birth*, s. 168–170. Srov. též DAVIES – ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, sv. 1, s. 228.

³⁷ Srov. DELLING, „μάγοι κτλ.“ s. 362; W. TRILLING, *Das Evangelium nach Matthäus*, sv. 1, Geistliche Schriftlesung I/1, 2. vyd., Düsseldorf: Patmos 1963, s. 33; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, RNT 1, 5. vyd., Regensburg: Pustet, 1965, s. 45–46; G. MAIER, *Matthäus – Evangelium*, sv. 1, Neuhausen: Hänssler 1979, s. 31; J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, 13. vyd., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, s. 16; H. BALZ, „μάγοι“, EWNT, sv. 2, sl. 914; W. WIEFEL, *Das Evangelium nach Matthäus*, ThHK, sv. 1, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1998, s. 39; P. BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu*, CNT, sv. 1, 3. vyd., Genève: Labor et fides, 2002, s. 25.

³⁸ Srov. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, sv. 1, HThK I/1, Freiburg: Herder, 1986, s. 36.

³⁹ HAGNER, *Matthew 1–13*, s. 27.

⁴⁰ Takto již např. AUGUSTIN, *Sermo* 200,1 a 202,1, PL 38,1028.1033: „primitiae gentium“. V celém středověku se objevují mudrci jako reprezentanti lidstva. Jsou chápáni jako představitelé tří tehdy známých kontinentů (Asie, Afriky a Evropy), jsou viděni jako potomci tří Noemových synů (srov. Gn 5,32) nebo jako zástupci různých věkových kategorií (mladík, dospělý člověk, stařec). Srov. W. SCHULTEN, „Drei Könige“, *TRE* 9 (1982): 166.

Bezprostřední příčinou toho, že se mudrci vydali na cestu, bylo vyjití hvězdy Mesiáše. Lze si všimnout změny ve vyjadřování. Na rozdíl od Mt 2,1, kde se objevuje plurál ἀπὸ ἀνατολῶν, se nyní setkáváme s formulací v singuláru ἐν τῇ ἀνατολῇ. I když existují doklady použití ἀνατολή v jednotném čísle ve smyslu světové strany „východ“,⁴¹ je v Mt 2,2 pravděpodobnější astronomický význam „vyjití (hvězdy)“.⁴² Překlad „na východě“ tudíž není správný.⁴³ Nepřítomnost αὐτοῦ ve formulaci ἐν τῇ ἀνατολῇ je pravděpodobně způsobena tím, že toto zájmeno se objevuje právě před τὸν ἀστέρα.⁴⁴ Mudrci jako pozorovatelé hvězd si všimli, že vyšla hvězda, která jim byla schopna poukázat na Mesiáše.⁴⁵ V oblasti své profese dostali mudrci znamení o narození Mesiáše a tím podnět k cestě. Hvězda zde tedy není představena v roli průvodce. Ona oznamuje narození, neukazuje hned na konkrétní místo. Mudrci hledají krále židů v židovském hlavním městě,⁴⁶ protože spása je ze židů (srov. Jan 4,22). Z teologického hlediska je Jeruzalém posuzován jako cíl pouti národů (srov. Iz 2,2–3).⁴⁷

Mudrci, které je třeba chápat jako pohany hledající Boha, chtějí projevit úctu židovskému králi ve shodě s orientálními zvyky.⁴⁸ Mudrci přichází do Jeruzaléma, aby se informovali ohledně místa, kde se má narodit židovský král. Příchod mudrců do Jeruzaléma je vyjádřen slovesem παραγίνομαι „přijít, dostavit se“, pomocí kterého Matouš uvádí na scénu svého evangelního vyprávění rovněž Jana Křtitele (Mt 3,1) a Ježíše v dospělosti (Mt 3,13). Cílem putování mudrců je projevení úcty dítěti, jak vyjadřuje formulace ἤλωμεν προσκυνῆσαι αὐτῷ (Mt 2,2). Sloveso προσκυνέω, které může vyjadřovat projev úcty vůči důstojnosti osoby⁴⁹ nebo její autority,⁵⁰ je zapotřebí interpretovat v Mt 2,2.11 jako výraz úcty v bohoslužebném smyslu. Spojení ἔρχομαι

⁴¹ Srov. Zj 21,13: ἀπὸ ἀνατολῆς ... ἀπὸ δυσμῶν; viz též JOSEPHUS FLAVIUS, *Ant.* 1,37; 3,146 aj.

⁴² Srov. např. A. H. McNEILE, *The Gospel According to St. Matthew: The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, London: MacMillan, 1915, s. 15; R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, sv. 1, s. 23; W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6. vyd., Berlin: Walter De Gruyter 1988, sl. 123; L. MORRIS, *The Gospel according to Matthew*, Grand Rapids MI: Eerdmans, 1992, s. 37; D. A. HAGNER, *Matthew 1–13*, s. 27; U. LUZ, *Das Evangelium*, sv. 1, s. 157, pozn. 1. F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *Grammatik*, § 253,5 uvádí: „Die Himmelsgegenden, die nur mit Präp. verbunden vorkommen, haben nirgends den Artikel.“

⁴³ Takto Vulgáta „in oriente“ (srov. *Biblia Sacra: Iuxta vulgatam versionem*, ed. B. Fischer aj., 3. vyd., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983, s. 1528). Rovněž většina českých překladů, např. *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: Nový zákon*, Ekumenický překlad, 8. vyd., Praha: Česká biblická společnost, 1993, s. 12; *Nový zákon*. Text užívaný v českých liturgických knihách přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě, 2. vyd., Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 18. Takto též *Nová smlouva: Překlad KMS*, 2. vyd., Praha: Nakladatelství KMS, 1995, s. 12, i když v poznámce pod čarou uvádí možnost překladu: „viděli jsme, jak vyšla jeho hvězda“.

⁴⁴ ALLEN, *A Critical and Exegetical Commentary*, s. 12 se domnívá, že „αὐτοῦ dropped out at an early stage in the transmission of the text of the Gospel, because was misunderstood and interpreted as ‘east’.“

⁴⁵ S motivem hvězdy, která upoutává veškerou pozornost na sebe, se setkáváme také v rané křesťanské literatuře (srov. IGNÁC Z ANTIOCHIE, *Ef* 19,2).

⁴⁶ Ve Starém zákoně je Jeruzalém často označován jako „Město Davidovo“ (srov. např. 2 Sam 5,7.9; 6,10.12.16; 2 Král 9,28). Výraz Ἱεροσόλυμα je počeštěná forma semitského tvaru Ἱερουσαλήμ. Srov. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, *Grammatik*, § 56,1.

⁴⁷ Očekávání spasitele světa z Judska byla rozšířená (srov. JOSEPHUS FLAVIUS, *Bell.* 6,312).

⁴⁸ HENGEL – MERKEL, „Die Magie“, s. 151 se domnívají, že μάγοι jsou „die geistige Elite der Heiden“.

⁴⁹ Srov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *De Josepho* 28,164.

⁵⁰ Srov. JOSEPHUS FLAVIUS, *Ant.* 2,11.

a προσκυνέω v Mt 2,2 poukazuje na kultický význam činu.⁵¹ Mudrci tedy touží projevit úctu Synu Božímu.⁵² Takovýto výklad odpovídá rovněž použití slovesa προσκυνέω v Matoušově evangeliu, které náleží mezi jeho přednostní výrazy (Mt 13; Mk 2; Lk 3)⁵³ a které se objevuje především v souvislosti s vyprávěními zázračných událostí, kde je stále používáno k vyjádření úcty vůči Ježíšovi jako Pánu a Synu Božímu (Mt 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 20,20; 28,9.17).

4.2 Reakce krále Heroda a celého Jeruzaléma (Mt 2,3–6)

Po mudrcích jako druhý aktér děje vystupuje na scénu Herodes, který se objevuje v roli protivníka vůči novorozenému královskému dítěti. Tento působivý protiklad Matouš používá jako prostředek, pomocí kterého se snaží zdůraznit hloubku události.⁵⁴ Zpráva o narození, kterou mudrci přinesli do Jeruzaléma, uvádí do velikého nepokoje krále Heroda (Mt 2,3). Tato reakce je popsána slovesem ταρασσω, se kterým se setkáváme u synoptiků pouze v souvislosti s teofaniemi (Mk 6,50 par. Mt 14,26; Lk 1,12; 24,38).⁵⁵ Evangelista Matouš uměle vytváří kontrast mezi Herodem a Ježíšem pomocí označení „král“, které je přiděleno oběma dvěma (Mt 2,1.2.3). Zprávou mudrců není zneklidněn pouze Herodes, ale rovněž „celé“ město Jeruzalém. Ve vyjádření πᾶσα Ἱερουσόλυμα „celý Jeruzalém“ se setkáváme se zosobněním, které odpovídá starozákonnímu a židovskému stylu a které se vyskytuje i na jiných místech Matoušova evangelia (srov. Mt 3,5; 8,34; 21,10).

Herodova reakce odpovídá jeho postojům, avšak jeho spojení s Jeruzalémem způsobuje rozpaky. Není řečeno, zda reakce lidí Jeruzaléma se děje ze solidarity s ním nebo ze strachu před jeho reakcí.⁵⁶ Lze se však domnívat, že se zde evangelista Matouš snaží poukázat na společný odmítavý postoj Heroda a celého židovského lidu vůči poselství, se kterým přichází mudrci do Jeruzaléma. Pomocí zmínky o reakci celého Jeruzaléma je tudíž zdůrazněn paradox: hlavní město vyvoleného lidu reaguje vůči zaslíbením, která jsou mu dána, znepokojením. Odmítavá reakce ze strany krále a Jeruzaléma vůči Mesiáši narozenému v Betlémě vykazuje prorocký charakter ve vztahu k samotnému Ježíšovu údělu, který je později odsouzen k smrti v tomto stejném městě (Mt 16,21; 23,37–39), které bylo sídlem politické, náboženské a ekonomické moci Palestiny. Zpráva o Ježíšově narození nepůsobí radost a jásot, nýbrž zděšení a hrůzu. Ježíš je již takto od začátku představen Matoušem jako Mesiáš, který je odmítnutý svým lidem. Postoj jednotného nepřátelství celého lidu při oznámení narození Mesiáše již předjímá jeho konečné zamítnutí (srov. Mt 27,25).⁵⁷

⁵¹ Viz dále J. SCHNEIDER, „ἐρχομαι κτλ.“, *ThWNT*, II, sv. 2, s. 665.

⁵² E. KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, HNT 4, vyd., Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1971, s. 15; H. GREEVEN, „προσκυνέω κτλ.“, *ThWNT*, sv. 4, s. 764–766; R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, I, s. 24; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, sv. 1, s. 40–41; R. H. GUNDRY, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, 2. vyd., Grand Rapids, MI: Eerdmans 1994, s. 27; W. WIEFEL, *Das Evangelium*, s. 41; U. LUZ, *Das Evangelium*, sv. 1, s. 175.

⁵³ Mt 2,2.8.11; 4,9n; 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 18,26; 20,20; 28,9.17. Viz dále W. SCHENK, *Die Sprache*, s. 422–423.

⁵⁴ SCHLATTER, *Der Evangelist*, s. 26.

⁵⁵ LOHMEYER – SCHMAUCH, *Das Evangelium*, s. 22, pozn. 2.

⁵⁶ GRUNDMANN, *Das Evangelium*, s. 77: „Jerusalem ... fürchtet die Folgen der Angst des Herodes“. Srov. TRILLING, *Das Evangelium*, sv. 1, s. 36. Od JOSEPHA FLAVIA se dovídáme, že Herodes zahájil svou vládu povražďením všech členů velerady (srov. *Ant.* 14,175).

⁵⁷ Srov. LUZ, *Das Evangelium*, sv. 1, s. 173.

Zpráva o narození židovského krále se nejen stává podnětem k Herodovu úleku, ale způsobuje rovněž, že svolává všechny velekněze a učitele Zákona z lidu a vypτάvá se jich, kde se má Mesiáš narodit (Mt 2,4). Výraz ἀρχιερεύς „velekněz“ má 122 výskytů v Novém zákoně. Setkáváme se s ním zvláště v evangeliích (Mt 25; Mk 22; Lk 15; Jan 21; dále již pouze v Sk 22; Žid 17). V Matoušově evangeliu se tento výraz nachází zejména v kapitolách pašijových událostí (18krát).⁵⁸ Plurál ἀρχιερείς se vztahuje na příslušníky rodin, ze kterých Herodes ustanovoval velekněze a kteří jako držitelé nejdůležitějších úřadů v chrámě (jako úřadující nebo bývalí velekněží) zastávali významné mocenské postavení v Izraeli.⁵⁹ Slovo γραμματεὺς „učitel Zákona“ se objevuje 63krát v Novém zákoně (Mt 22; Mk 21; Lk 14; Jan 1; Sk 4 a 1 Kor 1,20). U Matouše se s výrazem γραμματεὺς setkáváme především v souvislosti s Ježíšovým veřejným působením,⁶⁰ zatímco v kapitolách pašijových událostí se vyskytuje pouze dvakrát (Mt 26,57; 27,41). Zákoníci zastávali trojí roli: 1) byli úřední vykladaelé Zákona, kteří se závazností stanovovali jeho pokyny pro současný život; 2) byli učiteli Zákona, kteří se snažili naučit co možná nejvíce svých žáků metody výkladu Zákona; 3) v roli právníků měli za úkol rozhodovat v otázkách náboženského práva a zastávat roli soudce v procesech.⁶¹ Herodes se radí se všemi velekněžími a učiteli Zákona, kteří jsou svoláni k oficiálnímu shromáždění, jak je zřejmé z vyjádření συναγαγών.⁶² Chce se tak dotázat nejvyšší náboženské instance v židovském národě⁶³ na místo, kde se má narodit Χριστός „Mesiáš“ (Mt 2,4). Tímto způsobem upřesňuje titul βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, který použili mudrci ve své otázce (Mt 2,2), a dává tak najevo, že se obává více než pouze nějakého soka. Má strach z Mesiáše Izraele.⁶⁴ Pomocí výrazů πάντας a τοῦ λαοῦ rozšiřuje evangelista odpovědnost. S takovýmto sklonem se setkáváme též v pašijových událostech (srov. Mt 26,59; 27,25). Genitiv τοῦ λαοῦ, který se vztahuje k oběma předcházejícím podstatným jménům, odkazuje na židovský národ, kterému vládl Herodes. Jedná se o lid, k jehož vysvobození z hříchu je Ježíš poslán (Mt 1,21) a kterému má být pastýřem (Mt 2,6).

Shromáždění všech velekněží a učitelů Zákona odpovídá na dotaz s jednoznačností: jako místo narození Mesiáše je jmenován Betlém v Judsku s odůvodněním pomocí výroku starozákonního prorockví (Mt 2,5). Matouš uvádí slova Písma výrazem γέγραπται, kde perfektum poukazuje na trvalost záznamu. Evangelista používá toto sloveso 10krát a kromě Mt 27,37 je vždy použito ve formě γέγραπται (Mt 4,4.6.7.10;

⁵⁸ Mt 26,3[dvakrát].14.47.51.57.58.59.62.63.65; 27,1.3.6.12.20.41.62. Kromě našeho textu již jen v Mt 16,21; 20,18; 21,15.23.45.

⁵⁹ Stejně jazykové použití se objevuje rovněž u JOSEPHA FLAVIA (*Adversus Apionem* 2,185). Další informace poskytuje U. KELLERMANN, „ἀρχιερεύς“, *EWNT*, sv. 1, sl. 394–397.

⁶⁰ Mt 5,20; 7,29; 8,19; 9,3; 12,38; 13,52; 15,1; 16,21; 17,10; 20,18; 21,15; 23,2.13.15.23.25.27.29.34.

⁶¹ Srov. G. BAUMBACH, „γραμματεὺς“, *EWNT*, sv. 1, sl. 626.

⁶² Sloveso συνάγω se objevuje v Matoušově evangeliu 7krát v souvislosti s židovskými představiteli (Mt 2,4; 22,34.41; 26,3.57; 27,62; 28,12).

⁶³ Nejvyšším náboženským úřadem v Izraeli byla velerada (συνέδριον), kterou tvořili velekněží, starší a učitelé Zákona (srov. E. LOHSE, „συνέδριον“, *ThWNT*, sv. 7, s. 858–869, zvláště s. 861–862). Někdy se stává, že evangelista jednu z těchto tří skupin nejmenuje, i když myslí na celou veleradu (srov. Mt 20,18; 27,1). BONNARD, *L'Évangile*, s. 26 se domnívá, že Herodes nesvolává „starší“, protože dotaz mudrců je teologické povahy (srov. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, 8. vyd., EtB, Paris: Gabalda, 1948, s. 25).

⁶⁴ Podobně Pilát pomocí Χριστός v Mt 27,12 upřesňuje βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων v Mt 27,11.

11,10; 21,13; 26,24.31). I když chybí zmínka o naplnění, lze citát pokládat jako reflexní citát Matouše kvůli odkazu na proroka (δαὶ τοῦ προφήτου). Myšlenka o naplnění zde není uvedena, protože citát je vložen do úst hlavním představitelům židovského národa.⁶⁵ Z obsahového hlediska se jedná o volně citovaný text z knihy proroka Micheáše (5,1), který přesně neodpovídá ani hebrejskému masoretskému textu a ani řeckému překladu LXX, avšak jeho znění snad bylo ovlivněno úryvkem v 2 Sam 5,2.⁶⁶

Mt: καὶ σὺ Βηθλέεμ, γῆ Ἰούδα,
οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα·
ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος,
ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαὸν μου τὸν Ἰσραήλ. (2,6).

MT: מִתְּחִלָּה בֵּית־לֵחֶם
צְעִיר לְהִיְוָדָה
מִמֶּנּוּ לִי נָצַח
מִשְׁכַּל בִּישָׁל (Mich 5,1)

LXX: καὶ σὺ Βηθλεεμ οἶκος τοῦ Εφραθα
ὀλιγοστός εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰουδα
ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται
τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα ἐν τῷ Ἰσραηλ... (Mich 5,1)

V Matoušově textu lze v první řadě pozorovat, že v něm chybí zmínka o Efratě. Matouš uvádí „Betlém v judské zemi“.⁶⁷ Efrata nezastává žádnou roli ve vyprávění. Vyjádření γῆ Ἰούδα není v textu uvedeno ani tak kvůli geografickému upřesnění, tj. odlišení od Betléma v oblasti Zabulón (Joz 19,15),⁶⁸ nýbrž především má za cíl zdůraznit christologické hledisko, jak dosvědčuje jméno Ἰούδα, zmíněné již v rodokmenu (Mt 1,2.3), jelikož davidovský Mesiáš byl očekáván z Judova kmene. Pomocí výrazu οὐδαμῶς, který se neobjevuje ve starozákonním textu, evangelista podtrhuje změnu, kterou zakusí bezvýznamný Betlém, jak je patrné z připojeného γάρ.⁶⁹ Vložení ἡγεμόσιν⁷⁰ a ἡγούμενος do starozákonního textu odráží úsilí zdůraznit

⁶⁵ W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums*, BWANT 88, Stuttgart: Kohlhammer, 1969, s. 60. LUZ, *Das Evangelium*, sv. 1, s. 159: „Offensichtlich wollte Mt die Erfüllungsformel nicht den feindlichen Hohepriestern und Schriftgelehrten in den Mund legen.“

⁶⁶ G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, 3. vyd., FRLANT 82, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971, s. 57 se domnívá, že text v Mt 2,6 náleží k předmatoušovskému „Zitatenquelle“. Naproti tomu LUZ, *Das Evangelium*, sv. 1, s. 159 jej pokládá za smíšenou citaci a tvrdí: „Es könnte auf Mt zurückgehen, wegen seiner Nähe zur LXX und weil es den Mt so wichtigen Gottesvolkgedanken enthält.“

⁶⁷ Hodná pozornosti je změna použití výrazu, který blíže vymezuje Betlém: Ἰουδαία (Mt 2,1.5) a Ἰούδα (Mt 2,6[dvakrát]). S označením Βηθλέεμ Ἰούδα se však setkáváme rovněž v LXX (Sdc 19,1–2) a u JOSEPHA FLAVIA (*Ant.* 5,318).

⁶⁸ K. STENDAHL, *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*, 2. vyd., Lund: CWK Gleerup, 1967, s. 99–100.

⁶⁹ R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope*, NTS 18, Leiden: Brill, 1967, s. 91, pozn. 5 se domnívá, že Matoušova interpretace je naznačena v targumu k Micheášovi.

⁷⁰ Výraz ἡγεμών, jenž znamená „kníže“, je v Mt 2,6 použit v přeneseném významu „knížecí, popř. přední město“. Srov. W. HAUBECK – H. VON SIEBENTHAL, *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament: Matthäus – Apostelgeschichte*, Giessen: Brunnen, 1997, s. 6.

významnost Mesiáše jako knížete, jehož počínání je popsáno formulací, která čerpá z textu 2 Sam 5,2. Na základě této úpravy citátu z proroka Micheáše není přicházející Mesiáš představen jako ten, kdo bude vládnout v Izraeli, nýbrž jako ten, kdo bude pást, střežit, vést a starat se o svůj lid. Cílem úpravy citace v textu Matoušova evangelia byla snaha jasnějším a zřetelnějším způsobem dát do souvislosti biblický text s vyprávěním o Ježíšovi.⁷¹ Ježíš je totiž autorem prvního evangelia popsán jako král a pastýř, který se s láskou stará o své stádo. I když se v Matoušově evangeliu sloveso ποιμαίνω „pást“ vyskytuje pouze v Mt 2,6, je Ježíš prezentován jako ποιμήν „pastýř“ v souvislosti se svou misijní činností (Mt 9,36), se svým údělem násilné smrti (Mt 26,31) a se svým úkolem eschatologického soudce (Mt 25,32). On je mírný a pokorný král, který pečuje se starostlivostí o své svěřené (srov. Mt 11,28–29; 21,5). Podle Mt 2,6 je tedy Ježíš představen jako Mesiáš narozený v Betlémě, aby tak naplnil Boží příslib být potomkem Davida, který bude pást lid Izraele (srov. Žl 23; Ez 34,23; 37,24).

Je pozoruhodné, že se v židovské tradici objevují jen velmi zřídka svědectví o narození Mesiáše v Betlémě (TgMich 5,1b).⁷² S velkou pravděpodobností se lze domnívat, že tato svědectví byla zničena v souvislosti s protikřesťanskými tendencemi.⁷³ Dále byl rozšířen názor, podle kterého se Mesiáš objeví ze skrytosti jako dospělý muž (srov. Jan 7,27).

Zatímco pohanským mudrcům stačilo pouze vyjití hvězdy (Mt 2,2), aby se vydali na cestu k novorozenému Mesiáši a poklonili se mu, židovští učitelé Zákona, kteří jsou znalci Písma (srov. Mt 23,2n) a správně jej vykládají, zaujímají postoj nezájmu a lhostejnosti vůči jeho narození.⁷⁴ Velekněží a učitelé Zákona z lidu (Mt 2,4), kvůli kterým především přichází Mesiáš – Pastýř Božího lidu, zůstávají pasivní a neteční, kdežto mudrci, kteří jsou pohany, neustávají v hledání svého cíle. První impuls mudrci obdrželi skrze hvězdu (Mt 2,2), přesnější indikaci dostali skrze Písmo (Mt 2,5–6). Prostřednictvím starozákonní prorocké výpovědi nabývá nezřetelné znamení hvězdy naprosté jednoznačnosti.

4.3 Herodův příkaz (Mt 2,7–8)

Jakmile Herodes obdržel odpověď od hlavních představitelů židovského národa, zavolal si tajně mudrce a zevrubně se jich vyptal na dobu, kdy se objevila hvězda, která se jim stala podnětem k cestě do Jeruzaléma (srov. Mt 2,7). Počínání Heroda, který si tajně volá mudrce, lze snad nelépe vysvětlit tím, že měl strach z magie a hvězd.⁷⁵

Z hlediska astronomie byly předloženy základní tři návrhy chápání této hvězdy:⁷⁶ 1) Jedná se o *supernovu*,⁷⁷ tj. o velmi vzdálenou hvězdu, uvnitř které nastala exploze a která tak po určitou dobu vydávala extrémně jasnou zář světla. Takovýchto

⁷¹ R. T. FRANCE, „The Formula-Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication,“ *NTS* 27 (1981): 242–243.

⁷² Srov. H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, sv. 1, 9. vyd., München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1986, s. 83.

⁷³ Srov. ORIGENES, *Contra Celsum* 1,51.

⁷⁴ F. V. FILSON, *A Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, BNTC, London: Adam & Charles Black, 1960, s. 57: „They fail by being passive.“

⁷⁵ GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, sv. 1, s. 36.

⁷⁶ Srov. BROWN, *The Birth*, s. 171–173.

⁷⁷ Srov. R. S. McIVOR, „The Star of Messiah,“ *IBSt* 24 (2002): 175–183.

„nových hvězd“ se objevuje každoročně na deset, avšak pozorovat pouhým okem je možné pouze málokterou z nich. Neexistují záznamy, které by dosvědčovaly tento fenomén v době Ježíšova narození (záznamy o supernovách sahají do roku 185 po Kr.).⁷⁸ Pojetí o supernově je tedy čirým dohadem. 2) Jedná se o kometu,⁷⁹ tj. o astronomický objekt podobný planetce (složený především z ledu a prachu), který obíhá především po excentrické eliptické trajektorii kolem Slunce. Komety jsou známé pro své nápadné ohony. Lze je zahlédnout jen tehdy, když se přiblíží k Zemi. Objevují se pouze jednou za několik let až staletí. Mezi nejslavnější komety určitě patří tzv. Halleyova kometa, která je ze země vidět každých 75–76 let. Objevila se v roce 12 př. Kr.⁸⁰ Jedná se však o datum příliš anticipované vzhledem k Ježíšovu narození.⁸¹ 3) Jedná se o konjunkci planet,⁸² tj. že se z pohledu některého místa (obvykle na Zemi) dvě nebeská tělesa nachází v téže pozici na obloze. Jupiter a Saturn mají každý svou oběžnou dráhu a určitou rychlost. Každých dvacet let se k sobě přibližují. Tento jev ještě zesílí, když se přiblíží rovněž Mars. Podle výpočtů k takovéto konjunkci Jupitera a Saturna v souhvězdí ryby došlo v roce 6.–7. př. Kr. Tato konjunkce fascinovala rovněž svou symbolikou (Jupiter – vládce světa; Saturn – hvězda Palestiny; souhvězdí ryby – konec času).⁸³ Tato hypotéza hvězdné konjunkce nicméně ztroskotává již ve slovním vyjádření, neboť v evangelním textu je zmínka o vyjití pouze jedné hvězdy (Mt 2,2).⁸⁴ Veškeré tyto snahy po astronomickém vysvětlení hvězdy s sebou nesou četné těžkosti, zvláště jestliže si všímáme skutečnosti, že hvězda v našem příběhu signalizuje nejen příchod Mesiáše (Mt 2,2.7), ale rovněž vede k osobnímu setkání s ním (Mt 2,9).

V biblické tradici hvězdy odhalují Boží slávu (Žl 19,2–7) a zjevují moc Stvořitele (Mdr 13,1–9). V antice byla hvězda znamením narození zvláštní osobnosti⁸⁵ nebo předzvěstí změny doby.⁸⁶ Nesmí se zapomenout, že v antice byla rozšířena představa,

⁷⁸ Srov. <http://en.wikipedia.org/wiki/Supernova> [cit. 27. 2. 2007].

⁷⁹ Takto již ORIGENES, *Contra Celsum* 1,58. V dnešní době např. C. J. HUMPHREYS, „The Star of Bethlehem, a Comet in 5BC and the Date of Christ's Birth,” *TynB* 43 (1992): 31–56.

⁸⁰ Další informace o Halleyově kometě poskytuje např. http://en.wikipedia.org/wiki/Halley%27s_Comet [cit. 27. 2. 2007].

⁸¹ LAGRANGE, *Évangile*, s. 23 sděluje, že on sám takovouto kometu pozoroval v Palestině v roce 1910.

⁸² Takto první JOHANNES KEPLER (*De Stella Nova*, Praha 1606, s. 134–135); srov. H. MONTEFIORE, „Josephus and the New Testament,” *NT* 4 (1960): 142.

⁸³ Takto např. přesvědčivým a srozumitelným způsobem vysvětluje KROLL, *Auf den Spuren*, s. 63–68, český překlad: *Po stopách*, s. 70–76.

⁸⁴ Z hlediska filologie ὅστίρ znamená téměř bez výjimky jednu hvězdu, zatímco ἄστρον však může znamenat rovněž souhvězdí. Srov. F. BOLL, „Der Stern der Weisen,” *ZNW* 18 (1917–1918): 40–48; W. FOERSTER, „ὅστίρ, ἄστρον,” *ThWNT*, sv. 1, s. 501.

⁸⁵ Existovalo přesvědčení, že narození (a smrt) významných lidí bylo ohlašováno vyjitím hvězdy nebo nějakého podobného nebeského úkazu. Srov. R. A. ROSENBERG, „The Star of the Messiah' Reconsidered,” *Bib.* 53 (1972): 105–109, který uvádí příklady Alexandra Velikého, Mithridates a Alexandra Severa. M. KÜCHLER, „Wir haben seiner Stern gesehen...“ (Mt 2,2), *BiKi* 44 (1989): 179–186 sděluje, že na mincích Alexandra Velikého, Seleukovců a Ptolemaiovců, římských vládců (Caesara a Augusta), ale rovněž u židovských vládců (Alexandr Janneus, Herodes Veliký) je možné vidět hvězdu jako symbol krále.

⁸⁶ VERGILIUS (zemř. 9 př. Kr.) v *Aeneis* 2,679–704 vypráví, že hvězda vedla Aeneu do Latiny (srov. J. RIEDL, *Die Vorgeschichte Jesu: Die Heilsbotschaft von Mt 1–2 und Lk 1–2*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1968, s. 34, pozn. 20). JOSEPHUS FLAVIUS ze zmiňuje o hvězdě, která se zastavila na obloze nad Jeruzalémem, a o kometě, která zářila celý jeden rok v době pádu města, a ve které shledává varovné znamení jeho zničení (*Bell.* 6,289). Rabi Aqiba (zemř. 135 po Kr.) zdraví Bar Kochbu jako mesiáše těmito slovy: „vyšla hvězda z Jákoba (Nm 24,17), vyšel Koziba z Jákoba“ (srov. STRACK – BILLERBECK, *Kommentar*, s. 76).

že každý člověk má svoji hvězdu, která vychází při jeho narození a rovněž s jeho smrtí mizí.⁸⁷ Tajemnou hvězdu v příběhu mudrců lze dát do souvislosti se starozákonní tradicí, která vypráví podivnou událost z doby Exodu. Mojžíš je zastrášován zlým moabským králem Balakem, který najímá do služby věstce Bileama, pohana z Petoru u řeky Eufratu (Nm 22,5). Ten ale odmítá pronést kletbu, jak žádá Balak, a místo toho ohlašuje Izraeli mesiánskou naději: „Vidím ho, ale ne nyní, hledím na něj, ale ne zblízka. Vychází hvězda z Jakuba (ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ιακώβ), povstává žezlo z Izraele.“ (Nm 24,17).⁸⁸ Tato slova nepochybně ovlivnila příběh o mudrcích v Mt 2,1–12.⁸⁹ Pomocí motivu hvězdy tedy dává evangelista Matouš v souvislosti s Nm 24,17 najevo, že na svět přichází zaslíbený Mesiáš Izraele, který je pravým vládcem světa. Hvězda v Mt 2,1–12 nicméně není pouze znamením narození Mesiáše (Mt 2,2.7), ale rovněž vede na cestě k němu (Mt 2,9a) a identifikuje ho (Mt 2,9b).⁹⁰ Tajemná hvězda v Mt 2,1–12 je tedy především literárně-symbolické vyjádření pro cestu, kterou Bůh vedl mudrce k právě narozenému králi spásy, „hvězdě z Jákoba“.⁹¹

Po tom, co se Herodes informoval u mudrců na dobu, kdy se objevila hvězda, posílá je, aby pátrali po dítěti (παῖδιον)⁹² a získali tak o něm všechny možné informace. Výrazy ἀκριβῶς „důkladně se vyptávat“ (Mt 2,7) a ἀκριβῶς „pečlivě, důkladně“ (Mt 2,8) vypovídají o velkém osobním zájmu Heroda o právě narozeného Mesiáše, který svůj postoj odůvodňuje přáním rovněž se mu jít poklonit. Tímto způsobem se pokouší Herodes zařadit mudrce do svého plánu, který však nedojde úspěchu díky Boží ochraně (srov. Mt 2,12). Scéna v Mt 2,7–8 představuje pokrytecké počínání krále a připravuje již událost Herodova povraždění dětí v Mt 2,16, o kterém je Josef předem informován ve snu prostřednictvím anděla (Mt 2,13). Tímto způsobem je příběh o mudrcích spojen s událostí útěku do Egypta a povraždění dětí (Mt 2,13–23).

4.4 Vedení hvězdou (Mt 2,9–10)

Potom, co mudrci vyslechli krále Heroda, vydali se na cestu (Mt 2,9). Hvězda, jež vyjití spatřili (Mt 2,2) a která způsobila, že se vydali na cestu, nyní mění svou povahu. Stává se skutečným průvodcem (προηγεν αὐτούς) a vede mudrce na cestě z Jeruzaléma do Betléma.⁹³ Líčení je vystupňováno podivuhodným jevem, že hvěz-

⁸⁷ Srov. PLINIUS STARŠÍ, *Histor. Nat.* 2,28.

⁸⁸ Jak se zdá, tento výrok se v situaci Bileama a Balaka vztahoval na přicházejícího krále Davida. V Ježíšově době jej pak židé vztahovali na Mesiáše, jak to dosvědčují texty z Kumránu (srov. 1 QM 11,6; CD 7,19; 4QTest 12–13; Test. L. 18,3; Test. Iud. 24,5). Srov. dále GUNDRY, *The Use*, s. 128–129. Text Mt 2,1–2 byl dán do souvislosti s Nm 24,17 již v prvních stoletích církve. Takto již JUSTIN (*Dial.* 106) a ORIGENES (*Contra Celsum* 1,60). Srov. A. STOCK, *The Method and Message of Matthew*, Collegeville MN: The Liturgical Press, 1994, s. 33.

⁸⁹ Zasluguje pozornost, že Bileam pochází z východu ἀπ' ἀνατολῶν (LXX Nm 23,7) stejně jako mudrci (Mt 2,1). FILÓN ALEXANDRIJSKÝ označuje jasnovidce Balama pomocí výrazu μάγος. (*De vita Mosis* 5,276).

⁹⁰ KÜCHLER, „Wir haben seiner Stern gesehen...“ (Mt 2,2), 179.

⁹¹ Srov. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, sv. 1, s. 23.

⁹² Zmínka o Ježíšovi pomocí výrazu παῖδιον, což je diminutiv od παῖς, je typickým označením v 2. kapitole Matoušova evangelia (Mt 2,8,11,13[dvakrát].14.20[dvakrát].21). V Lukášově evangelii je v kapitolách Ježíšova dětství pro Ježíše použit výraz παῖδιον pouze 3krát (Lk 2,17.27.40). V Lk 2,48 je pak Ježíš označen ještě slovem τέκνον, které především vyzdvihuje vztah dítěte k rodičům.

⁹³ J. NOLLAND, „The Sources for Matthew 2:1–12,“ *CBQ* 60 (1998): 285–286 shledává hvězdu nadbytečnou pro cestu z Jeruzaléma do Betléma a zároveň ho překvapuje, proč by měl být Herodes odkázán na informace od mudrců. Tyto skutečnosti však patří pointě vyprávění.

da, která šla před nimi, se zastavila nad místem, kde bylo dítě (Mt 2,9). Na základě tohoto popisu se lze domnívat, že jejich putování nastává ve večerním či nočním čase.⁹⁴ V Mt 2,9 je pomocí řadou opět zdůrazněn motiv překvapení. Zázračná hvězda, která se nyní znovu objevuje, potvrzuje informace, které se mudrci dověděli v Jeruzalémě (Mt 2,5–6), a zároveň jim dává najevo, že je Bůh vede.⁹⁵ Vedení hvězdou odpovídá starozákonním vyprávěním o tom, jak při putování pouští Hospodin šel před vyvoleným lidem v noci v ohnivém sloupu, aby mu svítil. (srov. Ex 13,21; Nm 9,15–23; Neh 9,19; Žl 78,14; 105,39).⁹⁶ Pomocí motivu hvězdy, jejímž úkolem je vést, je vyjádřeno Boží vedení,⁹⁷ které přináší putujícím mudrcům splnění jejich touhy a stává se zdrojem jejich nevýslovné radosti (Mt 2,10). Pro události narození králů a jejich nástupu na trůn byly příznačné projevy radosti a jásotu (srov. 1 Král 1,40). Sloveso χαίρω „radovat se“ často vypovídá o lidské zkušenosti z Božího zásahu do dějin (srov. zvláště Mt 28,8; Lk 2,10; 24,52; dále pak viz Mt 5,12; 13,20.44; 25,21.23). Slovní spojení ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα je semitskou formulací, jak je zřejmé ze zdvojení a superlativu vyjádřeného pomocí σφόδρα⁹⁸ a zastává funkci zdůraznění a zesílení.⁹⁹ Jedná se o radost z nalezení a ze splnění touhy.¹⁰⁰

Mudrci jako pohané obdrželi první impuls z pozorování stvořeného světa (srov. Řím 1,19–20; 2,14–15) a to v rámci svého oboru. Přesnější informace dostávají skrze Písmo, jež je zvláštním zjevením, které obsahuje Boží plán spásy a které udělil Bůh svému lidu (Mt 2,5–6; srov. Mich 5,1; 2 Sam 5,2). Poslední směr je jim dán skrze zázračnou hvězdu, která zastává funkci bezprostředního Božího vedení. Jelikož mudrci neustali ve svém pátrání, nepodlehli námaze a nechávají se Bohem vést, dosahují svého cíle s nevýslovnou radostí (Mt 2,10).

4.5 Projev úcty (Mt 2,11)

Verš Mt 2,11 se vyznačuje strukturálním uspořádáním, které je charakteristické třemi určitými slovesnými formami v aoristu (εἶδον; προσεκύνησαν; προσήνεγκαν), kdy každá z nich je doprovázena slovesnou participiální formou (ἐλθόντες; πεσόντες; ἀνοίξαντες). Tímto stručným a působivým vyjádřením evangelista líčí uskutečnění záměru mudrců.

Místo přebývání dítěte s jeho matkou není provizorním místem, jak se o tom zmiňuje Lukášovo evangelium,¹⁰¹ nýbrž jedná se o dům (οἰκία).¹⁰² Evangelista Matouš se

⁹⁴ F. SUŠIL, *Evangelium svatého Matouše*, Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1864, s. 32 uvádí, že na východě se cestuje obvykle v noci. LAGRANGE, *Évangile*, s. 29: „Les Mages sont partis le soir, dans leur impatience d'arriver.“

⁹⁵ U církevních otců se setkáváme s výkladem, podle kterého od doby, kdy se zjevila Kristova hvězda, byly hvězdné mocnosti zbaveny moci (srov. TERTULLIAN, *De idololatria* 9,3).

⁹⁶ Srov. B. T. VIVIANO, „The Movement of the Star, Matt 2:9 and Num 9:17,“ *RB* 103 (1996): 58–64.

⁹⁷ Srov. LUZ, *Das Evangelium*, sv. 1, s. 174. WIEFEL, *Das Evangelium*, s. 41 k tomu dodává: „Dies gilt um so mehr, wenn man im Hintergrund die antike Vorstellung sieht, daß der Stern seinen Engel hat, der dem Willen Gottes gehorcht.“ D. C. ALLISON, *Studies in Matthew: Interpretation Past and Present*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005, s. 28 ztotožňuje hvězdu z Mt 2 s andělem.

⁹⁸ Srov. SCHLATTER, *Der Evangelist*, s. 38–39. E. W. BULLINGER, *Figures of Speech Used in the Bible*, Grand Rapids: Baker Book House, 1997, s. 278 nazývá tuto řečnickou figuru „polyptoton“.

⁹⁹ BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, *Grammatik*, § 153,1.

¹⁰⁰ TRILLING, *Das Evangelium*, sv. 1, s. 37.

¹⁰¹ V Lukášově evangeliu se uvádí, že dítě po narození bylo položeno do jeslí (Lk 2,7: φάτνη), tj. pobývalo ve stáji.

¹⁰² Od doby JUSTINA (*Dial.* 78,5) se křesťanská tradice zmiňuje o jeskyni (viz též *Protoevangelium Jakubovo* 18,1). Srov. M. HENGEL, „φάτνη,“ *ThWNT*, sv. 9, s. 57. Bazilika v Betlémě, která byla postavena Konstantinem v roce 325 po Kr. a přestavěna Justinianem kolem roku 550, stojí na místě, kde se nachází několik jeskyní. Srov. BROWN, *The Birth*, s. 166.

ve svém líčení nezajímá o vnější okolnosti (např. popis chudoby Ježíšových rodičů), nýbrž se soustředí na hlavní skutečnosti.

Doposud měli mudrci upřený pohled na hvězdu. Nyní hledí na toho, ke kterému je hvězda vedla. Formulace „dítě s jeho matkou“, která zastává formální funkci a která se objevuje ještě v Mt 2,13 a 20, slouží k zdůraznění panenského narození Ježíše a charakterizuje Ježíše jako Božího Syna.¹⁰³ Klanění mudrců tudíž není adresováno pouze novorozenému králi, ale rovněž Božímu Synu.¹⁰⁴ Projev jejich úcty je vyjádřený formulací *προσέκύνησαν αὐτῷ*. V Orientu se takovýmto způsobem projevuje úcta k pánovi, který má vládu nad někým a jemuž se takto vyjadřuje podřízenost, ať už se jedná o krále nebo o Boha. S takovýmto popisem projevu úcty se běžně setkáváme nejen v Novém zákoně (Sk 10,25; 1 Kor 14,25; Zj 4,10; 7,11; 22,8), ale i v LXX (Dan 3,5–7; srov. Žl 94,6). Mudrci, vzdělaní cizinci, se klaní dítěti, o kterém nezaznívá žádné slovo ohledně toho, že by se nějak odlišovalo od ostatních dětí. Nevidí jeho panství a nezakouší jeho moc, avšak ho uznávají skrze víru, podle toho, jak jim bylo zjeveno. Svým projevem úcty ho uznávají za svého Pána a Krále. Víra, která je nezbytnou součástí každého následného uznání Ježíše jako „Pána“, se u nich projevuje ve své nejčistější podobě.¹⁰⁵ Evangelista Matouš zde nezmiňuje žádné slovo ze strany mudrců a rovněž neuvádí žádnou reakci „dítěte s Marií“, nýbrž pouze zdůrazňuje, jak mohou mudrci uskutečnit záměr, s kterým se vydali na cestu: projevít úctu dítěti a obětovat mu zlato, kadidlo a myrhu (Mt 2,11).

K projevu bohopocty náleží také dary, protože ke králi se člověk bez darů nepřibližuje (1 Král 10,2.10).¹⁰⁶ Počet tří darů je výrazem královské úcty,¹⁰⁷ symbol oddanosti a podrobení se.¹⁰⁸ Nejedná se o obětní dary, nýbrž o luxusní drahocenné dary, které jsou běžnými v Orientu. Prvním darem bylo χρυσός „zlato“.¹⁰⁹ Zlato se v antice těžilo např. v Nubii v Egyptě nebo v Lydii v Malé Asii, odkud byl pak tento vzácný kov vyvážen. Zlato nebylo žádáno pouze kvůli své kráse a vzácnosti výskytu, nýbrž rovněž kvůli tomu, že je bylo možné lehce opracovat a neoxidovalo. Bylo tedy považováno za velmi drahocenný materiál.¹¹⁰ Druhým darem bylo λίβανος „kadidlo“,¹¹¹ jež se vyrábělo z pryskyřice rozličných keřů a stromů druhu *Boswellia*, které rostou zvláště v Arábii a na somálském pobřeží.¹¹² Podle Ex 30,34–38 se z kadidla společ-

¹⁰³ I když Josef zastává zásadní roli v kapitolách dětství Matoušova evangelia (Mt 1,16.18.19.20.24; 2,13.19), není zmíněn v naší perikopě.

¹⁰⁴ GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, sv. 1, s. 40–41.

¹⁰⁵ Srov. BERNARD, *Serm 3. de epif.* (dle F. SUŠIL, *Evangelium*, s. 33).

¹⁰⁶ Srov. H. A. W. MEYER, *Kritisch Exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus*, KEK I/1, 4. vyd., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1858, s. 80; GAECHTER, *Das Matthäus – Evangelium*, s. 67; GRUNDMANN, *Das Evangelium*, s. 79. Příklady projevů úcty přinesením darů v tehdejší době poskytuje BROWN, *The Birth*, s. 174.

¹⁰⁷ SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, sv. 1, s. 24.

¹⁰⁸ DAVIES – ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, sv. 1, s. 248.

¹⁰⁹ Slovo χρυσός se vyskytuje 10krát v Novém zákoně (Mt 2,11; 10,9; 23,16.17[dvakrát]; Sk 17,29; 1 Kor 3,12; Jak 5,3; Zj 9,7; 18,12).

¹¹⁰ Srov. G. SCHNEIDER, „χρυσός“, *EWNT*, sv. 3, sl. 1174–1176.

¹¹¹ Výraz λίβανος, který může znamenat jak „kadidlový strom“ (např. Test. Job 32,11), tak také „kadidlo“ (např. Lv 2,1), je přejatým semitským slovem לְבָנוֹן [לבנה] (srov. Pís 3,6; 4,6). Tento výraz se v NZ objevuje pouze 2krát (Mt 2,11; Zj 18,13), v obou případech s významem „kadidlo“.

¹¹² Srov. W. MICHAELIS, „λίβανος, λιβανωτός“, *ThWNT*, sv. 4, s. 268–269; W. G. VAN BEEK, „Frankincense and Myrrh“, *BA* 23 (1960): 70–95.

ně s dalšími látkami připravovala speciální posvátná kadidlová směs. Dále pak v Ex 2,1–16 se dovídáme, že obilné oběti byly spojovány s kadidlem. Třetím darem byla *σμύρνα* „myrha“, ¹¹³ která se vyrábí z pryskyřice, jež se získává z naříznutých větví rostliny myrhy (*Commiphora abyssinica*) pocházející z jižní Arábie a severní Etiopie. Myrha měla velmi pestré použití. Používalo se ji jako parfému (LXX Žl 44,9), jako součásti posvátného oleje (Ex 30,23) nebo jako přísady do kadidla (Pís 3,6). Myrha byla užívána k balzamování (Jan 19,39) nebo jako příměs do vína, které sloužilo jako utišující prostředek (srov. Mk 15,23).¹¹⁴ Kadidlo a myrha, jako výtažky pryskyřice, měly především užití ve funkci parfémů – voňavek.¹¹⁵ To, co je společné pro všechny tři dary, je jejich veliká vzácnost. Tyto dary jsou výrazem úcty králi (srov. Žl 72,10–11; Iz 60,6).¹¹⁶ I když z těchto darů nelze vyvodit nic přesného o tom, odkud mudrci pochází, je patrné, že Matouš se snaží zdůraznit, že to jsou pohané, kteří projevují Ježíšovi úctu.¹¹⁷ Protiklad pohanů a židů zastává zásadní roli v Matoušově evangelii. Pohané jsou těmi, kteří přichází zdaleka projevít úctu Mesiáši a přijímají ho,¹¹⁸ zatímco paradoxně ti, kteří jsou nositeli mesiánských příslibů, jej přehlíží a odmítají ho (srov. Mt 8,11–12; 22,1–14). Vyprávění vyjadřuje prolepticky odmítnutí Izraele, které dosahuje vrcholu zabitím Ježíše, davidovského Mesiáše. Mudrci jsou znamením příchodu pohanů do církve (srov. Mt 28,19).¹¹⁹

4.6 Návrat jinou cestou (Mt 2,12)

Prostřednictvím snu jsou mudrci upozorněni, aby se k Herodovi nevraceli (Mt 2,12).¹²⁰ Tento pokyn slouží k ochraně dítěte. Je to opět Bůh, který řídí události

¹¹³ Výraz *σμύρνα*, který je v LXX překladem hebrejského מִרְרָה [מִרְרָה] (srov. Pís 4,6.14), se objevuje v NZ 2krát k označení „myrhy“ (Mt 2,11; Jan 19,39). Takto se jmenuje rovněž město na západním pobřeží Malé Asie, které je zmiňované v Zj 1,11 a 2,8.

¹¹⁴ Srov. W. MICHAELIS, „σμύρνα, σμυρνίζω“, *ThWNT*, sv. 7, s. 457–459.

¹¹⁵ Od doby IRENEJE (zemř. kolem r. 200) byla myrha chápána jako odkaz na Ježíšovu smrt a jeho lidské bytí, zlato poukazovalo na Ježíšovu královskou důstojnost a kadidlo se vztahovalo k jeho božství (*Adversus haereses* 3,9,2; srov. též KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Paedagogus* 2,8; ORIGENES, *Contra Celsum* 1,60). Někdy se kadidlo vztahovalo k Ježíšově velekněžské důstojnosti (MAXIMUS Z TURÍNA, *Homiliae* 21). Další informace a interpretace darů poskytuje LUZ, *Das Evangelium*, sv. 1, s. 164–167.

¹¹⁶ Text Žl 72,10–11 zřejmě způsobil, že v pozdější době byli mudrci pokládáni za krále (srov. TERTULLIAN, *Adv. Marc.* 3,13; *Adv. Jud.* 9,12; AUGUSTIN, *Sermo* 139, PL 39,2018). M. A. POWELL, „The Magi as Kings: An Adventure in Reader-Response Criticism“, *CBQ* 62 (2000): 459–480 se zabývá identifikací mudrců jako králů z hlediska tzv. „reader-respons analysis“, jejímž cílem je podle něho „...to determine whether a given tradition represents an expected or unexpected reading of the text, and to articulate what such a reading reveals about the thinking of the text’s readers.“ (s. 461–462). Na východě se objevuje první pokus dát mudrcům jména v oblasti Sýrie (doklady ze 6. století): Hormizdah, král Persie; Yazdegerd, král Sáby; Perozadh, král Šeby. Na západě se sestáváme se jmény mudrců Gaspar, Melchior, Balthassar poprvé v *Excerpta Latina Barbari*, což je latinský překlad řecké kroniky ze 6. století. Srov. BROWN, *The Birth*, s. 198.

¹¹⁷ Na základě počtu darů se došlo k závěru, že mudrci byli tři. Takto již ORIGENES, *In Gen. Hom.* 14,3 (citováno podle A. DÖRRER, „Drei Könige“, *LThK* (1959), sv. 3, sl. 567; tato citace se však nepodařila ověřit). Syrská církev naproti tomu uvádí dvanáct mudrců (srov. SCHMID, *Das Evangelium*, s. 48).

¹¹⁸ Skutečnost, že pohané přinášejí Mesiáši dary, je naplněním starého židovského očekávání. Srov. STRACK – BILLERBECK, *Kommentar*, s. 83–84.

¹¹⁹ Není možné vyloučit, že Matoušovo evangelium spatřuje v mudrcích, kteří se přišli Ježíšovi poklonit, vítězství křesťanství nad magií a rozličnými druhy hvězdopravectví (srov. IGNÁC Z ANTIOCHIE, *Ef* 19,3).

¹²⁰ Pozdější křesťanská tradice uvádí, že se mudrcům zjevil anděl v podobě oné hvězdy, která je předtím vedla, a oni následovali její světlo do své země (*Arabské evangelium dětství*, 7,1).

Ježíšova narození, jak je zřejmé z formulace v pasivu χρηματισθέντες a vyjádření κατ' ὄναρ. Mudrci se tedy v poslušnosti Božímu vedení vrací do své země jinou cestou.¹²¹ Rovněž je mudrcům tímto nabídnuta Boží ochrana.¹²² Veškeré jejich putování se tudíž děje pod Božím vedením.¹²³ Vyjádření κατ' ὄναρ „ve snu“,¹²⁴ které je typické pro kapitoly Ježíšova dětství v Matoušově evangeliu (Mt 1,20; 2,12.13.19.22) a které se jinak neobjevuje v NZ a v LXX,¹²⁵ poukazuje na nepřetržitou Boží „režii“, tj. ochranu a vedení v celé posloupnosti událostí.¹²⁶

Herodes, který si chtěl posloužit mudrci, aby se dozvěděl o místě narození Mesiáše, je ve skutečnosti tím, kdo je oklamán (Mt 2,16). Oni k němu již neputují, ale vrací se (ἀναχωρέω)¹²⁷ jinou cestou do své země, na neznámé místo, ze kterého přišli. Tak, jako se tajemně objevili, tak také navždy mizí.¹²⁸

5. PROBLEMATIKA TRADICE A REDAKCE TEXTU

Vyprávění o projevu úcty mudrců vůči novorozenému židovskému králi (Mt 2,1–12) se objevuje pouze v Matoušově evangeliu.¹²⁹

Pokud jde o otázku tradice tohoto textu, badatelé předložili rozličné návrhy. Mezi exegety se objevil názor, že příběh o mudrcích tvoří samostatnou tradici, kterou zahrnují verše Mt 2,1b.2.b.9b–11¹³⁰ a kterou je třeba oddělit od následujícího textu, který vypráví o Herodově pronásledování a útěku do Egypta (Mt 2,13–23). Dále byla navržena hypotéza, podle které bylo základem 2. kapitoly původně vyprávění o Herodovi, které pak bylo doplněno příběhem o mudrcích.¹³¹ Někteří autoři pak přišli s domněnkou, že evangelista Matouš spojil dohromady dvě původně samostatné

¹²¹ Paralelní text k Božímu nařízení, které se týká navrácení se jinou cestou, poskytuje 1 Král 13,9. AMBROŽ (*Expos. Lc.* 2,46) vysvětluje, že mudrci kteří přišli jednou cestou, se vrací domů jinou cestou, protože potom, co viděli Krista, pochopili, kdo je, a odchází tak lepší.

¹²² Tvrzení „That the Magi needed a supernatural revelation to warn them not to return by way of Jerusalem (2:12) suggests their innocent naiveté“ (C. S. KEENER, *A commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids MI: Eerdmans, 1999, s. 105) nenachází oporu v evangelním textu a mívá jeho pointu.

¹²³ R. C. H. LENSKE, *The Interpretation of St. Matthew's Gospel*, Columbus, Ohio: Wartburg Press, 1943, s. 72. A. STOCK, *The Method*, s. 36: „God guides the course of history to save his Son and his people.“

¹²⁴ L. TICHÝ, *Slovník novozákonní řečtiny*, Olomouc: Jiří Burget, 2001, s. 121.

¹²⁵ SCHENK, *Die Sprache*, s. 373.

¹²⁶ Prostřednictvím snu Josef mění své rozhodnutí a bere k sobě Marii (Mt 1,20), dovídá se, že má uprchnout z Betléma (Mt 2,13) a později je informován, že se může vrátit do Palestiny (Mt 2,19) a je nasměrován na území galilejské (Mt 2,22).

¹²⁷ Výraz ἀναχωρέω „odejít, vzdálit se, vrátit se“, pomocí kterého je popsáno odcestování mudrců, poukazuje na situaci ohrožení a nebezpečí, jak to dosvědčují mnohá místa použití tohoto slovesa v Matoušově evangeliu (viz Mt 2,14.22; 4,12; 12,15; 14,13; 15,21).

¹²⁸ S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, Roma: Edizioni Dehoniane, 1995, s. 95.

¹²⁹ Stežší lze předpokládat, že by Matouš přetvořil příběh pastýřů (Lk 2,8–28) v událost klanění mudrců. Tento názor zastává GUNDRY, *Matthew*, s. 26.

¹³⁰ Takto např. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 3. vyd., Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959, s. 125–126; F. HAHN, *Christologische Hohheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*, 2. vyd., FRLANT 83, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964, s. 277; KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, s. 11; GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, sv. 1, s. 34.

¹³¹ DAVIES – ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, sv. 1, s. 194–195.

zprávy o mudrcích a o Herodovi.¹³² Je však třeba podotknout, že jak vyprávění o Herodovi bez mudrců, tak také vyprávění o mudrcích bez Heroda je stěží srozumitelné. Odkud by pak měl Herodes informace o právě narozeném židovském králi? Na druhou stranu se příběh o projevu úcty mudrců, kteří jsou pohané, jeví neúplný bez nějaké konfrontace s Izraelem. Lze tedy s velkou pravděpodobností předpokládat, že příběh o mudrcích (Mt 2,1–12) byl tradován jako celek společně s vyprávěním o Herodově pronásledování a útěku do Egypta (Mt 2,13–25).¹³³ Samotné vyprávění o putování mudrců do Betléma je sotva srozumitelné bez jednotlivých mezičlánků. Zdá se proto pravděpodobnější považovat Mt 2,1–25 za jednotnou tradici.¹³⁴

Při pohledu na slovní zásobu a jazykové obraty v Mt 2,1–12 je možné pozorovat, že tato perikopa vykazuje značné Matoušovy rysy a poukazuje tak na jeho redakční činnost. Mezi charakteristická jazyková vyjádření autora prvního evangelia lze jmenovat *īdoú* (Mt 62; Mk 7; Lk 57), genitiv absolutní + *īdoú* (např. Mt 1,20; 2,1.13.19; 9,18.32); *προσκυνέω* (Mt 13; Mk 2; Lk 3); *συνάγω* (v Mt 7krát o židovských představitelích: Mt 2,4; 22,34.41; 26,3.57; 27,62; 28,12); *τότε* (Mt 90; Mk 6; Lk 15); *σφόδρα* (Mt 7; Mk 1; Lk 1); *κατ' ὄναρ* (v NZ pouze: Mt 1,20; 2,12.13.19.22; 27,19); *ἀναχωρέω* (Mt 10; Mk 1; Lk 0).¹³⁵ Možná, že formulace *πᾶσα ἡ ἱερουσόλυμα* v Mt 2,3 je vědomě redakčně utvořenou paralelou k *πᾶσα ἡ πόλις* v Mt 21,10. V obou případech se jedná o reakci znepokojení na příchod Mesiáše.¹³⁶ Na druhou stranu se v Mt 2,1–12 vyskytuje rovněž několik výrazů, které jsou *hapaxlegomena* v Matoušově evangeliu: *πυρθάνομαι* (Mt 2,4); *ἐπάν* (Mt 2,8); *ἀνακάμπτω* (Mt 2,12). Formulace *διὰ τοῦ προφήτου* (Mt 2,5), která uvádí starozákonní citát, je typická pro Matouše (Mt 1,22; 2,15; 13,35; 21,4; srov. 2,23). Skutečnost, že v textu chybí jméno proroka, je způsobena snad tím, že Micheáš byl Matoušovi méně známý než Izaiáš (Mt 3,3; 4,14; 8,17; 12,17; srov. 13,14; 15,7) a Jeremiáš (Mt 2,17; 27,9), a tak si nebyl zcela jistý, od koho pochází ono proroctví (srov. Mt 2,23). Domněnku, že Mt 2,5b–6 je Matoušovým doplněním, potvrzuje fakt, že podobně jako ostatní formulace starozákonních citátů v kapitolách Ježíšova dětství, je možné tyto texty vynechat bez toho, že by si někdo všiml jejich nepřítomnosti. Na základě zkoumání výrazových prostředků v Mt 2,1–12 se dá pozorovat jak tradice přejatá do textu, tak také redakční zásahy evangelisty.

¹³² Srov. BROWN, *The Birth*, s. 109.192; FABRIS, *Matteo*, s. 65; podobně J. NOLLAND, „The Sources,” s. 291–300; ID., *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek text*, Grand Rapids MI: Eerdmans; Bletchley: Paternoster Press, 2005, s. 106. J. C. FENTON, *Saint Matthew*, Middlesex: Penguin Books, 1976, s. 44 se domnívá, že tvůrcem textu Mt 2 je pravděpodobně sám evangelista.

¹³³ Srov. W. KNÖRZER, *Wir haben seinen Stern gesehen: Verkündigung der Geburt Christi nach Lukas und Matthäus*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1967, s. 235; LUZ, *Das Evangelium*, sv. 1, s. 160.

¹³⁴ Takto např. A. VÖGTLE, *Messias und Gottessohn: Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Düsseldorf: Patmos, 1971, s. 58. ID., „Die matthäische Kindheitsgeschichte,” in *L'Évangile selon Matthieu: Rédaction et théologie*, ed. M. Didier, BETHL 29, Gembloux: J. Duculot, 1972, s. 182–183.

¹³⁵ Úplnější výčet výrazů typických pro evangelistu Matouše poskytuje LUZ, *Das Evangelium*, sv. 1, s. 158, pozn. 8.

¹³⁶ Srov. NELLESSEN, *Das Kind*, s. 54–55.

6. HISTORICITA UDÁLOSTI A OTÁZKA LITERÁRNÍHO DRUHU

Ze čtyř kanonických evangelií pouze Matoušovo a Lukášovo evangelium zařazuje před vyprávění o Ježíšově veřejném působení zprávu o jeho narození a dětství (srov. Mt 1–2; Lk 1–2). Již na první pohled se jeví naprosto zřejmé, že oba dva evangelisté informují o rozdílných událostech, které jsou pouze určitým výběrem. Žádná scéna z Mt se neobjevuje u Lk a rovněž žádné vyprávění v Lk nenachází paralelní text u Mt. Oba dva evangelisté, kteří podávají obsahově a charakterově odlišné zprávy, se nicméně shodují v zásadních údajích: 1) Ježíšova matka se jmenuje Maria a je pannou (Mt 1,18; srov. Mt 1,23; Lk 1,27); 2) je snoubenkou a ženou člověka jménem Josef, který pochází z rodu Davidova (Mt 1,16.18.20.24; Lk 1,27; 2,5); 3) Ježíš je počat skrze Ducha svatého, tzn. Josef není jeho tělesným otcem (Mt 1,18.20; Lk 1,35); 4) Ježíš se narodil za krále Heroda Velikého (Mt 2,1.3.7.12.15.16.19.22; Lk 1,5); 5) Ježíš se narodil v Betlémě v Judsku (Mt 2,1.5.6.8.16; Lk 2,4.15); 6) Ježíš náleží do rodu Davidova, je „synem Davidovým“ (Mt 1,1.20; Lk 1,27.32.69; 2,4.11); 7) Ježíš vyrůstá v Nazaretu v Galileji (Mt 2,23; Lk 2,39.51). Shoda těchto údajů v Mt a Lk poukazuje tudíž na jejich historickou věrohodnost. Je však třeba mít neustále na paměti, že v evangelním textu nejde v první řadě o to, aby poskytl přesný sled dějinných událostí ve smyslu moderní historické monografie, nýbrž aby zvěstoval radostné poselství o spásanosném Božím jednání. Na druhou stranu je zapotřebí zdůraznit, že se tato Boží aktivita odehrává v konkrétních okamžicích světových dějin, a evangelia tak vypovídají o skutečných historických událostech.

Matoušovo evangelium obzvlášť projevuje zájem o líčení reakcí lidí na Ježíše a jeho poselství (srov. např. Mt 11,2–12,50). Takovýto popis reakcí se nachází již v Mt 2, 1–25. V této části evangelia se setkáváme se zvláštním typem literární techniky. Příběhy o Herodovi a mudrcích a o Ježíšově cestě z Betléma do Nazareta přes Egypt spojují dohromady starozákonní citace (Mt 2,5–6.15.17–18.23), motivy legendární povahy ze židovského prostředí (vyjití hvězdy, putování národů na Sion, tematika pronásledování) a hlavní prvky evangelní tradice o Ježíšovi a vytváří tak bohatou a spletitou literární mozaiku. Nemáme zde před očima přesnou historickou zprávu ve vlastním smyslu,¹³⁷ spíše se jedná o umělecky sestavený příběh legendárního charakteru,¹³⁸ ve kterém je možné objevit historické údaje (Ježíšovo narození na konci vlády Heroda Velikého; charakteristika tohoto vládce: lstivost a krutost; jména Ježíšových rodičů). Kdo se snaží interpretovat veškeré skutečnosti našeho příběhu (především motiv hvězdy a mudrců) z pohledu historického nebo přírodovědného, mívá jejich vlastní záměr a výpovědní hodnotu. Jejich přitažlivost spočívá v legendárním charakteru a nesmí proto být racionalizovány.¹³⁹ V Mt 2,1–12 není líčena událost ve striktním historickém smyslu, nýbrž událost, jež v sobě skrývá hlubší smysl. Náš text za použití historických skutečností líčí příběh, který se snaží předložit teologické poselství o rozličných reakcích lidí na příchod Mesiáše a který tak vybízí čtenáře k osobnímu zaujetí postoje vůči němu.

¹³⁷ Historickou pravděpodobnost události zastávají např. A. PLUMMER, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*, London: Elliot Stock, 1909, s. 11; MORRIS, *The Gospel*, s. 34; HAGNER, *Matthew* 1–13, s. 25; ALLEN, *A Critical and Exegetical Commentary*, s. 14.

¹³⁸ M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte*, s. 125–126 pokládá tuto perikopu za ryzí legendu. Historické jádro události popírají např. KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, s. 12; WIEFEL, *Das Evangelium*, s. 38; LUZ, *Das Evangelium*, sv. 1, s. 158.

¹³⁹ Srov. NELLESSEN, *Das Kind*, s. 120.

7. POSELSTVÍ TEXTU

Příběh o klanění mudrců (Mt 2,1–12) se řadí mezi nejznámější texty celého Nového zákona. Toto vyprávění je součástí tzv. kapitol Ježíšova dětství (Mt 1,1–2,23), které se snaží představit na jedné straně identitu Ježíšovy osoby (Mt 1,1–25) a na druhé straně popsat rozličné reakce vůči němu (Mt 2,1–23). Text Mt 2,1–12 se vyznačuje především tím, že popisuje jednání Boha a rozličných skupin lidí. Veškerá jejich činnost se vztahuje k právě narozenému dítěti, o kterém není zmíněno nic, co by ho činilo výjimečným a odlišovalo jej od ostatních dětí. Tímto dítětem je zaslíbený a očekávaný židovský král (Mt 2,2) – Mesiáš (Mt 2,4). V celém příběhu jasně vystupuje do popředí suverenita Boží a jeho prozřetelnost. Bůh je tím, kdo udílí mudrcům skrze vyjití hvězdy první impuls k jejich putování k novorozenému židovskému králi, aby se mu poklonili (Mt 2,2). Je to znovu Bůh, který skrze Písmo (Mt 2,5–6) a hvězdu (Mt 2,9–10) poskytuje vedení na cestě k Mesiáši a který ho rovněž chrání (Mt 2,12). Ve vztahu k tomuto novorozenému Mesiáši je možné rozlišit jednání tří skupin lidí. První skupinu představují mudrci, kteří Mesiáše s neúnavným úsilím hledají a skrze klanění a velmi vzácné dary mu projevují úctu. Jejich postoj se vyznačuje důvěrou v Boží vedení a vírou vůči novorozenému dítěti, ve kterém spatřují svého Pána a Krále. Druhou skupinu tvoří velekněží a učitelé Zákona. Oni sice z Písma znají místo narození Mesiáše, avšak staví se k němu s postojem nezájmu a lhostejnosti. Třetí skupinu představuje král Herodes, který svým znepokojením dává najevo odmítavý postoj vůči dítěti a spatřuje v něm protivníka, kterého je nutno zničit. Lze si všimnout, že veškeré Ježíšovo pozemské působení, stejně jako i hlásání evangelní zvěsti po jeho zmrtvýchvstání, se setkává se stejnými třemi typy reakcí lidí: 1) s radostným přijetím; 2) s netečností a nezájmem; 3) s rázným odmítnutím.

Mesiáš, na jehož příchod do světa upozornilo vyjití hvězdy, přišel kvůli všem lidem, aby jim umožnil poznat Boha jako Otce a aby jim zprostředkoval spásu. Po vzoru mudrců se lidé nesmí nechat odvrátit od cesty k Němu, ale mají se s vytrvalostí spolehnout na Boží vedení, dokud nedosáhnou cíle.

**The Adoration of the Wise men
Exegesis and message of Mt 2:1-12**

Key words: Matthew Gospel, Jesus Christ, Infancy Narratives

Abstract: The story about the magi and their journey to find and worship the newborn King (Mt2:1-12) is one of the best known and most impressive narratives of the New Testament. It is a part of the so called Infancy Narratives of Matthew's Gospel (Mt 1:1-2:23) presenting the identity of Jesus (Mt 1:1-25) and showing the various reactions of people towards Him. The legendary characters in the story enable to present the historical particulars. In Mt.2:1-12 the sovereignty of God and His providence clearly stand out. This story also depicts three different types of human behavior in relation to the new born King. The first group is represented by the magi who travel tirelessly to find and worship Him. The second group is represented by the chief priests and scribes who through the correct interpretation of the Scriptures know the birthplace of the Messiah, but their attitude is one of apathy and indifference towards Him. Finally, the third group is represented by king Herod who shows an outright negative attitude towards the new born King as he sees in Him an adversary who must be destroyed.